

## POKRETI, UDRUGE, ZAJEDNICE – KARIZMATSKA 'NEREDOVITOST' I CRKVENA NORMATIVNOST

Miron SIKIRIĆ, Sarajevo

### Sažetak

Gotovo neprestano slušamo, čitamo ili pak sami možemo iskusiti onu latentnu napetost između zakona i evanđelja, prava i ljubavi, između kontingentnog i transcendentnog, univerzalnog i partikularnog, povijesnog i eshatološkog, institucionalnog i karizmatškog. Još uvijek se provlači kratkovidna shema, koju je nametnula određena filozofija religije, a koja odnos karizme i institucije svodi na sukob između pojedinca i autoriteta.

Karizma se uvijek daje unutar Crkve kao institucije da joj pomogne u ostvarivanju ravnoteže koja je prirodjena njezinoj polarnosti. Pozivajući ju na apsolutno prvenstvo Duha i relativizirajući njezinu vlast kako ne bi postala apsolutno autarkična, karizma oživljava instituciju, pomažući joj svladati napast natjecanja za svakom vrstom vlasti, što se u Crkvi gotovo uvijek pretvaralo u prednost hijerarhije nad laicima i, samo katkada, laika nad hijerarhijom.

S obzirom na odnos između Crkve kao vidljive institucije i karizme, ne bi smjelo biti ni apsolutizacije a ni pretjerane intimnosti. Nema mjesta nikakvom sukobu između jednog i drugog elementa, između Crkve ljubavi i one prava. Karizma nikad ne rađa sukobima ni crkvenim revolucijama i prevratima nego prije prizivom na eshatološki zov Crkve, podržava instituciju u traženju vlastitog jedinstva, koje stalno ugrožava latentna antinomija. Odnos »uzajamne imanentnosti« između karizme i institucije ujedno je i pokazatelj metodologije i »stila« u ostvarivanju karizmi. U tom ostvarivanju ne bi smjelo nikada nedostajati brige za »objektivno« ni priziva na autentičnu vjeru; napokon, ne bi nikada smjelo nedostajati nužnosti da se svaka karizma stavi u služenje misterija Crkve.

*Ključne riječi:* karizma, institucija, konstitucija, crkveni pokreti, udruge, Drugi vatikanski koncil, ekleziologija, *Zakonik kanonskoga prava* – 1983., teritorijalnost.

## Uvod

U naše vrijeme svjedočimo ili pak sudjelujemo u pojavi brojnih novih crkvenih pokreta, zajednica i udruga koji Crkvu oživljuju u njezinom vremenu, ali nerijetko i unose nemir, podjele i sukobe. Ovaj rad u bitnome govori o radikalnoj novosti koju Duh nadahnjuje u pojedincima u Crkvi i prihvaćanju ili 'kanoniziranju' te novosti od strane Crkve ili crkvene normative. Ukratko, riječ je o latentnom odnosu institucije i karizme. Karizma u samoj sebi nosi imanentnu strukturu, koja određuje način na koji se ona mora ostvarivati u Crkvi, jer takva imanentna struktura stvara pravila života koja moralno obvezuju onoga koji primi karizmu, prije nego ta pravila budu kanonski sankcionirana pozitivnim normama. Već na toj razini imamo karizmu-instituciju, jer iz same karizme, djelovanjem Duha, nastaju intersubjektivne dužnosti i prava spojena s ostvarivanjem karizme koja su moralno obvezujuća: Duh je izvor karizme, ali i institucije. Kanonska je institucionalizacija daljnji korak, a nastaje kada Crkva prizna karizmu kao odgovarajuću i prikladnu za njezin spasenjski cilj i kada se dadnu kanonske norme koje će regulirati ostvarivanje karizmi i međusobne odnose koji će iz njih proizići unutar crkvene zajednice. Upravo tu karizma postaje *kanonskom institucijom*. Karizme koje Duh nadahnjuje u vjernima Crkva nužno prihvaća, ali ih nužno mora i verificirati karizmom institucije, zbog trajne prijetnje da ono nesavršeno, egoistično i ljudsko u čovjeku ne zasjeni dobiveni dar i nametne sebe, te tako karizmu, koja je prvotno dobivena na dobro čitave zajednice, pretvori u svoju suprotnost: iz dara Crkvi u prijetnju Crkvi. Tu se krije najveća kušnja suvremenih karizmatičkih pokreta u kojima se ljudski ego nameće daru Duha i pretvara ga u vlastitu karizmu i moć. Ista opasnost, dakako, prijeti i instituciji, tj. »sudu pastira«, u verificiranju karizmi.

U izlaganju će biti dotaknuta sljedeća pitanja: teološko i ekleziološko poimanje karizme; uzajamna imanentnost karizme i institucije; karizme u ekleziologiji Drugoga vatikanskog koncila i *Zakoniku kanonskog prava* te karizme i pokreti u Crkvi.

## 1. Teološko i ekleziološko poimanje karizme

U pozadini tumačenja Pavlovih tekstova o karizmama<sup>1</sup> podijelile su se i protestantska i katolička tradicija.<sup>2</sup> Dok je sklonost prve neprestano bila da svećeničku službu poistovjeti s jednim oblikom karizme, dotle da isključi njezino

<sup>1</sup> L. GEROSA u svom djelu *Charisma und Recht. Kirchenrechtliche Überlegungen zum »Urcharisma« der neuen Vereinigungsformen in der Kirche*, Einsiedeln – Trier, 1989., pravi izvršnu analizu svih biblijskih mjesta koja se tiču izraza »karizma«.

<sup>2</sup> S obzirom na to usp. opširnu studiju: L. SARTORI, Carismi e ministeri, u: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, I, Torino, 1977., 504-516.

vlastito sakramentalno podrijetlo, druga je prihvatila karizmu samo kao rubni element, pretjerujući jednostrano sa sakramentalno-institucionalnom strukturom Crkve. Trenutno na protestantskom polju dolazi do slaganja tih dvaju poimanja na temelju ponovnog vrjednovanja svećeničke službe, a na katoličkom polju događa se ponovno vraćanje karizme kao temeljnog elementa konstitucije Crkve. Samo je učiteljstvo dalo presudan poticaj enciklikom *Mystici Corporis*, a osobito Drugi vatikanski koncil, čiji tekstovi o karizmama otkrivaju nevjerojatno bogatstvo. To slaganje ide prema smanjivanju teoretske napetosti koja bi navodno postojala između naravi i nadnaravi, vjere i razuma, ljubavi i zakona, karizme i institucije.<sup>3</sup> Nije govor o tome da se zaniječe bilo kakva strukturalna suprotnost između karizme i institucije, budući da obje proizlaze iz Boga i njegova Duha kao jedincatog izvora, nego da se utvrdi kako su i sama sakramentalnost i same službe karizmatiskog podrijetla i naravi.<sup>4</sup> Sakramentalne bi službe bile samo ishod službene i povijesne samoistovjetnosti Crkve, koja svojom vlašću, na više-manje definitivan način, sankcionira karizme koje su se ustalile kao najdjelotvornije za izgradnju i vođenje Crkve. Pretpostavka ovoj tezi jest potvrđeno postojanje temeljno karizmatске strukture Crkve. Primjeri sve veće institucionalizacije karizme u prošlosti mogu biti ustanova tzv. manjih redova, kao npr. onaj egzorcista<sup>5</sup>, a u budućnosti mogli bi biti priznanje novih crkvenih kleričkih ili laičkih službi, s više-manje deklarativno sakramentalnim karakterom. U ovoj se tezi pojam karizme koristi prema temeljnom značenju koje vrijedi za sve oblike preuzete iz djelovanja i darova Duha Svetoga, tako da je primjenjiva na samog Krista i Crkvu, bez obzira na formalne i materijalne razlike i odlike koje je teologija u međuvremenu postavila. Ako zanemarimo sociološko značenje karizme u modernoj literaturi, slijedeći Maxa Webera, kod kojega karizma i karizmatično znače svaku duhovnu i kulturnu moć, sposobnu stvoriti *leadership* bilo koje vrste, u modernoj teološkoj terminologiji izraz je poprimio posebno kristološko i ekleziološko značenje, do kojega se došlo zahvaljujući pojmovnim kovanicama osobito skolastike, a koja su omogućila razlikovanja između karizme i drugih zahvata Duha Svetoga, kao što su stvoriteljska milost, darovi Duha podijeljeni krštenjem, nadnaravne ulivene krje-

<sup>3</sup> Još uvijek odolijeva matrica koju je nametnula određena filozofija religije, a koja svodi odnos karizme i institucije na dijalektički sukob između pojedinca i autoriteta.

<sup>4</sup> Ovu je tezu, koju je H. KÜNG (usp. *Die charismatische Struktur der Kirche*, u: *Concilium*, 1 [1965.] 1, 282-290) iznio samo u grubim crtama i koja je bila pod jakim utjecajem protestantskog egzegeta E. Käsemanna, kasnije ekleziološki razvio učenik tbingenškog teologa (usp. G. HASENHÜTT, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg – Basel – Wien, 1969.), a kasnije u perspektivi sociologije religije i poznati zastupnik teologije oslobođenja L. BOFF (usp. njegovo djelo *Igreja. Carisma e Poder*, Petropolis, 1981.).

<sup>5</sup> Usp. K. RAHNER, *Das Charismatische in der Kirche*, u: *LThK*, II, Freiburg, 1958., 1027-1020.

posti i milost službe, koji su darovani za osobno spasenje i za izgradnju Crkve preko redovite sakramentalne ekonomije Crkve.

Ipak ni utjecanje temeljnom pojmu karizme i dinamičkom značenju sakramenta ne uspijeva do kraja poništiti doktrinalnu napetost koja se tijekom povijesti stvorila između karizme i institucije, jer ostaje činjenica da krštenje i sveti red, kao uostalom i svi drugi sakramenti, premda imaju izvor u daru ili karizmi koju je Duh Božji ljudima dao preko Krista, ostaju elementi koji imaju svoju institucionalnu, neposrednu ili posrednu, genezu u Kristovu utjelovljenju. Također treba naglasiti da Crkva s obzirom na njihovo postojanje i samu narav može intervenirati samo ograničeno. Ne čini se mogućim da bi Crkva mogla institucionalizirati karizme dajući im sakramentalnu strukturu. S druge strane, nije moguće zanemariti činjenicu da ustanovu sakramenata (pa makar se zbila i posredovanjem apostola) ne možemo pripisati izravno Duhu Svetome, na isti način kako pripisujemo karizme. Ako je istina da je Krist potpuna epifanija Duha Božjega u povijesti, zbog čega je nemoguće suprotstavljati Duha Božjega Kristu – koji su krajnji izrazi samoga pojma jedinstva – jednako je istina da, ako ne razlikujemo djelovanja jedne i druge božanske osobe, dovodimo u pitanje i sam pojam Trojstva.

Da bismo prevladali povijesno uvjetovanu napetost bipolarnog odnosa između karizme i institucije, koju je tek Luther izrekao kao antinomiju s luteranskim binomom »zakon i evanđelje«<sup>6</sup> (koji se onda proširio u nauk o dvije

<sup>6</sup> Novi se zakon razlikuje od staroga utoliko što više nije »extrinsecus posita«, tj. nametnut kao zapovijed čovjeku grješniku nego »intrinsicus data«, istodobno s milošću koja ulijeva snagu da ga se izvršava u radosti i slobodi ljubavi. Toma Akvinski, imajući na umu pavlovske tekstove koje će Luther kasnije zanemariti, ističe čak istovjetnost između »zakona« i »evanđelja«, koristeći sintetičku formulu »nova lex evangelii«: »Lex nova est ipsa gratia (seu ipsa praesentia) Spiritus sancti, quae (qui) datur Christi fidelibus« (*Summa Theologiae*, pars I-II, q. 106, a. 1). Pa ipak, milost je zakon samo u analogijskom smislu, jer bit novoga zakona ne leži više formalno u zakonskoj naravi nego u činjenici da je darovan kao milost, na isti način kao što su to vjera i Duh Sveti. U definiranju Krista kao »milosti« katolička je teologija smatrala važnim naglasiti činjenicu da proces opravdanja preobražava čovjeka iznutra. Milost je pojmljena kao ontološka stvarnost koja je priopćena čovjeku da bi mu darovala snagu za izvršavanje novoga zakona, bez dokidanja staroga. Ona označava napredak od nesavršenog k savršenom, od prirodnog zakona k nadnaravnom zakonu. I dok je Luther u tematici »zakona i evanđelja« prepoznao središnju točku ekonomije spasenja, nije slučajno da je katolička tradicija davala prednost formuli »zakon i milost« – što više odgovara snažnoj težnji latinske teologije – kojom je preradila novozavjetnu temu, a koja je u pavlovskoj teologiji izronila u dijalektičkoj provokaciji binoma »zakon i Krist«. U definiranju Krista kao »evanđelja« Luther, koji se kreće unutar nominalističkog i voluntarističkog kruga kasnoga srednjeg vijeka, želio je posebno istaknuti »neuračunljivost« (imputatio) grijeha. Milost je samo neka izvanjska, iako spasenjska, prisutnost Krista u čovjeku. Nadomještajući binom »zakon i milost« binomom »zakon i evanđelje« Luther je htio iznijeti dvostruki prosvjed: jedan protiv Rimske crkve, jer je ona Božju riječ i zakon smjestila pod crkvenu riječ i pravo, a drugi protiv skolastičke teologije, jer je ona ideju o opravdanju snagom samo Božje pravednosti nadomjestila opravdanjem snagom i zaslužničkih djela, izvršenih pod zakonom uz pomoć posvećujuće stvorene milosti. Luther ne pristaje da se ekonomiju onoga »sola gratia« iskrivi religijskim sustavom koji se temelji na

Crkve, vidljivoj i nevidljivoj), a kasnije je taj stav radikalizirao R. Sohm<sup>7</sup> svojim antipravnim manifestom o postojanju apsolutne nesnošljivosti između prava i Crkve, nije nužno Crkvi pripisivati samo karizmatiku temeljnu strukturu, u kojoj bi različitosti na institucionalnoj razini poprimile kvantitativni, a ne kvalitativni karakter. Naprotiv, nužno je nanovo preispitati eklesiološko značenje termina institucija.

## 2. Konstitucija Crkve i institucija

Suprotno poimanju kakvo imamo u modernoj državi, institucija se u Crkvi ne poistovjećuje s javnim uređenjem vlasti, tj. sa samom vlašću. Među-crkveni se odnos ne događa između osobe i institucije nego između institucije i institucije, tj. između osobe i osobe, jer sakramenti i službe ne postoje u sebi kao institucionalna apstrakcija u znaku one iste logičke hipostatizacije primijenjene na državu i njezine službe nego kao ontološka dimenzija krštenih osoba i sakramentalno ređenih osoba. Ako pod institucijom shvaćamo trajne i konstitutivne strukture određene društvene stvarnosti, onda se valja složiti da tu strukturu Crkva dobiva iz sakramenta i Riječi, koji se međusobno prožimaju i postaju izvorom, između ostalog, kanonskog subjekta »Christifidelis«, a koji je u osnovi i imanentan u sva tri crkvena životna staleža: laicima, svećenicima i redovnicima. Crkva, naime, postoji kao Crkva sa sakramentom krštenja, razlikujući se od jednostavnog režima »kršćanske religije« utemeljenog samo na Riječi i vjeri u Krista. Stoga se institucija rađa u pozadini dvaju polova: krštenja i svetoga reda, koji se s drugim sakramentima stječu u euharistiji. U stvarnosti euharistija je slavlje čitave Crkve, jer je istodobno *fons et culmen* čitavog života Crkve, kako to veli Drugi vatikanski koncil (SC 10); dakle, općeg svećeništva i ministerijalnog svećeništva, u kojem sakrament i Riječ poprimaju obvezujuću snagu *svete vlasti* (potestas sacra).

Jedini element koji nije institucionalan u konstituciji Crkve jest karizma. Kako se može vidjeti u nauku sv. Pavla, postojanje karizme prije nego podjeljivanje sakramenta reda (1-2 Tim) pretpostavlja, prema onome što jasno pro-

---

zakonu, gdje se djela prirodnog zakona traže za opravdanje, pa makar bila izvršena i uz pomoć milosti. Djela prirodnog zakona nisu dobra u samima sebi: ona su dobra samo kad su izvršena u poslušnosti Bogu koji nas je spasio; stoga ne preobražavaju čovjeka iznutra nego služe da se drugima samo očituje Božje čudo otpuštanja grijeha. Naprotiv, prevladavajuća je zaokupljenost augustinovsko-tomističke teologije bila da se istakne ne samo jedinstvo između dva elementa nego i kontinuitet sadržaja između starog i novog zakona. Stari se zakon ne suprotstavlja novome, jer njegovi bitni sadržaji ostaju i pod vlašću milosti. Usp. E. CORECCO, *Teologia del Diritto Canonico*, u: G. BARBAGLIO – S. DIANICH (ur.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma, 1977., 1722-1723.

<sup>7</sup> Poznati protestantski kanonist tvrdi da je »crkveno pravo u suprotnosti s biti Crkve« (»Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch«). R. SOHM, *Kirchenrecht*, I, Leipzig, 1892., 1 i 700.

izlazi iz poslanica Rimljanima i Korinćanima, primanje sakramenta krštenja. To nepovratno pritelovljenje osobe Crkvi koje izvire iz sakramenta krštenja otkriva svu institucionalnu vrijednost sakramenta i Riječi. Naime, krštenje nije samo soteriološki događaj, čiji bi učinci mogli ostati nevažni s društvenog gledišta, nego je to i pravni konstitutivni čin koji određuje pripadnost neke osobe Crkvi i koji istodobno duboko uvjetuje svu pravnu strukturu kanonskog sustava. Uloga krštenja kao stožernog elementa, ne samo crkvene konstitucije nego i institucije, pokazuje kako odnos vjernik-Crkva nije identičan ni istoimen onome građanin-država. Naime, u Crkvi se kao stvarnosti zajedništva, sasvim različito od onoga što postoji u modernoj državi, nijedan međucrkveni odnos ne ostvaruje prema dijalektici osoba-institucija nego kao odnos institucija-institucija, tj. osoba-osoba.

Drugim riječima, institucija je bitno sadržana u pravno-strukturalnom razvoju koji je Crkva povijesno namrla i općem i ministerijalnom svećeništvu. U općem svećeništvu, koje obuhvaća i *sensus fidei*, ostvaruje se sudjelovanje *suo modo e pro sua parte* (LG 31,1) svakog vjernika na Kristovu svećeništvu u subjektivnoj dimenziji. Međutim, u ministerijalnom svećeništvu, koje obuhvaća i Riječ u njezinoj naučiteljskoj formi, ostvaruje se sudjelovanje klerika na Kristovu svećeništvu u objektivnoj dimenziji. Upravo to potonje, ministerijalno sudjelovanje, ostvaruje se podjeljivanjem tzv. *svete vlasti* (*sacrae potestatis*).<sup>8</sup> Budući da se te dvije forme svećeništva, makar bitno različite (LG 10, 1), sastoje u sudjelovanju na jedinstvenom Kristovu svećeništvu, onda ih se ne može rastavljati niti sukobljavati nego u svom uzajamnom djelovanju utemeljuju dva nužna, nezaobilazna elementa institucije u Crkvi: laike i klerike.

Element koji u Crkvi onemogućava identificiranje konstitucije s institucijom jest upravo karizma. I ona pripada konstituciji kao njezin primarni element, makar je Duh Sveti slobodno potiče u dva glavna elementa institucije: klericima i laicima. U toj perspektivi nema dakle dvojbe o pravnoj važnosti karizme. Naime, ako je istina da postojanje kanonskog prava ne izvire iz društvene dimenzije koja je povezana s čovjekovom naravi u Crkvi nego nastaje obvezujućom snagom koja je prirođena sakramentima i Riječi, onda i karizma – u svojim najizrazitijim oblicima, npr. u karizmi utemeljitelja koja je definirana kao »izvorna karizma«, budući da stoji na početku ili izvoru redovničkih redova – jest izvor bratstva i zajedništva i ontološki element koji je kao takav tipično konstitucionalan. Nema Crkve bez konstitucionalne prisutnosti karizme.

Zato je u Crkvi nužno razlikovati instituciju i konstituciju jer, protivno onome što nalazimo u strukturi države, konstitucija se Crkve ne podudara

<sup>8</sup> Usp. E. CORECCO, Natur und Struktur der »sacra potestas« in der kanonistischen Doktrin und im neuem CIC, u: *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, (1984.) 153, 354-383. U ovom svom prilogu autor pruža opširnu analizu važnih teorija o svetoj vlasti (*sacra potestas*).

s institucijom. Konstitucija nužno uvijek obuhvaća i karizmu, koju Duh slobodno pobuđuje, a čiji su evanđeoski savjeti jedna od permanentnih i paradigmatičnih formi eshatološkog zova koji je imanentan svim karizmama. U Crkvi konstitucija i institucija jesu dvije sasvim različite stvarnosti, premda ne i odvojene, a još manje u suprotnosti jedna s drugom. Konstitucija je veća stvarnost od institucije. Genetski elementi konstitucije, u njezinoj biti i povijesnom artikuliranju, jesu, s jedne strane Riječ i sakrament a, s druge, karizma. Ova posljednja svediva je na Krista jednako kao što su to Riječ i sakrament, ali preko Duha Svetoga u Crkvi koji je Duh Kristov. Sam je Krist posvjedočio prisutnost Duha Svetoga u Crkvi pa stoga i prisutnost karizme. Zato ne postoji Crkva bez karizme. Institucija pak nije svediva na ministerijalno svećeništvo. Instituciji pripada i opće ili krsno svećeništvo, koje je zajedno s onim *sensus fidei* temelj sudjelovanja svih vjernika u poslanju Crkve u svijetu. Unatoč pricinama i teoretiziranjima koja su nastala kao plod povijesnog tijeka, stvarna napetost koju je Crkva u povijesnom hodu iskusila, nije bila između karizme i institucije – koju se reducirano poistovjetilo s ministerijalnim ili hijerarhijskim svećeništvom – nego napetost između laika i klerika, između općeg svećeništva i onog ministerijalnog, tj. između dva krila institucije.<sup>9</sup> Ako je i bila teoretizirana njihova antinomija, onda je to uvijek bilo zahvaljujući pretpostavki, koja je prešutno prihvaćena još od vremena montanista, a nikad dovoljno provjerena, da je karizma gotovo uvijek bila isključiva povlastica laika, shvaćenih ne u ekleziološkom smislu kakav im daje Drugi vatikanski koncil nego kao sociološki element u kojemu se izriče »baza« Crkve. U stvarnosti je i protestantska reforma, u kojoj su oživjeli mnogi spiritualistički pokreti antikne Crkve i srednjeg vijeka, suprotstavila opće svećeništvo laika, koji su bili podcijenjeni tijekom čitavog srednjega vijeka, onom ministerijalnom – klerika, koje je u Crkvi oduvijek bilo autokratsko (postojao je »coetus ducens« et »coetus ductus«), odajući tako dojam suprotstavljenosti karizme instituciji.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Usp. E. CORECCO, Profili istituzionali di Movimenti nella Chiesa, u: M. CAMISASCA – M. VITALI (ur.), *I Movimenti nella Chiesa negli anni '80*, Atti del 1<sup>o</sup> Convegno Internazionale (23.-27. IX. 1981.), Milano, 1982., 203-234.

<sup>10</sup> Ovdje je potrebno i zgodno napraviti opširniji osvrt na ovu problematiku. Tvrdnja Wilima Occama da su crkvene pravne norme bile prije plod kleričke samovolje nego li razuma i vjere, ili simbolička gesta Martina Luthera koji je zajedno s papinskom bulom spalio i primjerak *Corpus Iuris Canonici*, kasnije su našli radikalnu doktrinalnu formulaciju u tezama Rudolfa Sohma o apsolutnoj nekompatibilnosti između »biti kanonskoga prava« (Crkva prava) i »biti Crkve« (Crkva – duhovna zajednica), jedine – prema njemu – koju je Krist htio. Tako otkrivamo pojmovnu srodnost i sličnost u stavovima između Wiclifovih i Husovih teza o odbacivanju papinske vlasti; tu je i Harnackova optužba za amalgam između dogme i prava koji je napravila hijerarhija zbog vlasti i kritika Leonarda Boffa prema »pravnoj« ili »institucionalnoj Crkvi«, koja se »posvjetovnjačila« zbog oponašanja rimskih i feudalnih pravnih struktura. Pobornici ovog smjera tvrde da zakon – upravo zbog svojih odlika općenitosti i krutosti – u teoriji, a često i u praksi predstavlja kočnicu ili, u najmanju ruku, zadržava slobodnu

### 3. Uzajamna imanentnost karizme i institucije

Drugi vatikanski koncil je, ističući da karizmu daje Duh Sveti vjernicima »svakoga reda«, otklonio ovu antinomiju, a da pritom nije zanijekao postojanje posebnih karizmi svećeničkog reda, kao npr. one nezabludivosti pape (LG 25,3). Karizma, koja se uvijek daje za oba krila institucije (opće i ministerijalno svećeništvo), ima zadaću ovu posljednju izazvati na veće pročišćenje vrjednata i relativizirati ju u njezinoj latentnoj napasti i zahtjevu da se autonomno izdigne za isključivog vođu Crkve. Zato strukturalni problem Crkve nije kako

---

inicijativu i spontanost u djelovanju pojedinih vjernika. Zato kanonska norma – budući da zahtijeva kanaliziranje čitavog crkvenog života u posluš jednom rigidnom pojmu reda – predstavlja smetnju učinkovitosti karizmi kojima Duh Sveti, koji boravi u srcima vjernih, prosvjetljava njihove pameti i krijepi i vodi njihovo kako osobno tako i udruženo djelovanje. Tako pristaše ove struje polemički suprotstavljaju ne samo pojmove karizme i norme nego i karizmatičko djelovanje vjernika (*»ex spiritu«*) crkvenoj vlasti (*»ex officio«*), kao i postojanje »proročke Crkve« nasuprot tzv. »pravnoj« i »trijumfalnoj Crkvi« i »vlasti«. Ovdje treba spomenuti i dijalektičko suprotstavljanje hijerarhijskog prava crkvenoj suodgovornosti. Kanonsko je pravo – vele – uvijek imalo primarnu svrhu zaštititi moći crkvene hijerarhije, uzdižući ju na pijedestal božanskog podrijetla (*»iuris divini«*) ne priznajući istodobno i službenički karakter koji je presudan u službi (*»munus«*) pastira, kao i subjektivna prava vjernika i njihovo aktivno sudjelovanje u jedinstvenom i zajedničkom poslanju Crkve. Ovu napetost slijedi i dijalektička suprotstavljenost između pastoralnog duha i kanonskog ustrojstva. Pristalice ove suprotstavljenosti tvrde da je ljubav – i to konkretno ljubav vlastita pastoralnom djelovanju koje traži milosrđe, razumijevanje, dobrohotnost i druge slične krjeposti – nespojiva s normama kanonskog ustrojstva, kako onog bitnog (zakoni, zapovijedi itd.) tako i onog funkcionalnog (proces, kazne itd.). U korijenu takve nekompatibilnosti leži činjenica da je pravo vezano za opći i obvezujući karakter pravne norme (i zbog toga rigidno, neosobno i hladno), za razliku od »pastoralnog duha« koji zna prilagoditi odluke složenim okolnostima i raznolikim nužnostima pojedinih slučajeva. Također, posve na toj liniji dijalektičke suprotstavljenosti između poretka ljubavi i onoga prava, smješta se i doktrinalna tendencija tzv. »antipravnog moralizma«. Polazeći od ispravnog načela – *»caritas est plenitudo legis«* – on izlaže teoriju ljubavi viđenu ne samo kao bit i svrhu krjeposnog djelovanja nego i kao društvenu krjepost, koja nadomješta pravednost, zbog čega pristaše ovakve tendencije prihvaćaju iz kanonskog prava samo one formule koje prema njihovom viđenju ne uključuju imperativnost nego samo poticaje, preporuke i usmjerenja. Ovaj bi sintetički pregled antipravnih tendencija (ekstremnih ili radikalnih i umjerenih ili »crkvenih«), koje su svojim kritikama dovele u pitanje legitimnost ili identitet kanonskog prava, bio manjkav i nepotpun ako bismo zanemarili spomenuti i *objektivne pristalice krize* koja je mučila crkveno pravo na početku Drugoga vatikanskog koncila. Upravo su sama crkvena vlast, a s njom i najistaknutiji kanonisti bili ti koji su otkrili objektivnu stvarnost takve krize pa onda i potrebu za dubokom reformom legislative koju se moralo poduzeti bez odlaganja. Napokon, stari je zakon dovodio u krizu ne samo legitimnost same znanosti (kanonskog prava) nego i sam društveni poredak (božansku volju) Crkve.

Poznato nam je da su u određenim povijesnim razdobljima postojale pojave patologije prava (*»juridizma«*). Ponajprije to je bilo zbog skleroze i umnažanja normi koje više ne odgovaraju načelu *»rationabilitas legis«* ili zato što se previše očekivalo od prava. Očekivalo se da samo kanonsko pravo pruži odgovarajuću i potpunu sliku Crkve, kao da je vanjska i društvena dimenzija konstitutivna bit Crkve. Ali očekivalo se previše od kanonskog prava i kad ga se doživljavalo kao gotovo jedinu i presudnu regulu crkvenog ponašanja i života. Time se u nauku, ali i u praksi upravljanja samo poticala zbrka i miješanje prava i morala.



ostvariti jedinstvo između karizme i institucije, prelazeći preko konstitutivne uloge sakramenta i Riječi u nastajanju institucije karizme, nego kako ostvariti jedinstvo između općeg i ministerijalnog svećeništva. Oni se odnose prije svega prema relaciji uzajamne imanentnosti (posebno strukturalno načelo: *communio Ecclesiae et Ecclesiarum*),<sup>11</sup> budući da opće svećeništvo nastavlja postojati u ministerijalnom svećeništvu, a ministerijalno postoji i opravdava se u službi služenja općem svećeništvu. Karizma se uvijek daje unutar institucije da joj pomogne u ostvarivanju ravnoteže koja je prirodjena njezinoj polarnosti. Crkvena institucija nije svediva na ministerijalno svećeništvo, njoj pripada i opće svećeništvo.

Pozivajući se na apsolutno prvenstvo Duha i relativizirajući njezinu vlast kako ne bi postala apsolutno autarkična, karizma oživljava instituciju, pomažući joj svladati u sebi pohotu natjecanja za svakom vrstom vlasti, što se u Crkvi gotovo uvijek pretvaralo u prednost hijerarhije nad laicima i, katkada, laika nad hijerarhijom.

Sadašnji *Zakonik kanonskoga prava* nije uspio otkloniti prigovor koji se stalno postavlja, a prema kojem karizma nije poštovana iz pravnog profila. *Zakonik* je izbjegao zadaći da prodre u srž konstitucionalne strukture Crkve i tako se uhvati u koštac s pitanjem karizme.<sup>12</sup> Zapravo, vjernik kao vjernik nije takav samo svojom krsnom sakramentalnom strukturom, kojom je opremljen općim svećeništvom i onim *sensus fidei*, nego je on takav i mogućnošću da postane subjekt-nositelj neke karizme. Bez te potencijalne karizmatske dimenzije, vjernik (a onda i čitav Božji narod) ostaje umrtvljen i ukočen u svom crkvenom i pravnom identitetu. Drugi vatikanski koncil ne oklijeva priznati, među glavnim pravima vjernika, pravo na svoje karizme (AA 3,4). Ni u *Zakoniku* očito ne nedostaju spomeni prisutnosti Duha Svetoga u Crkvi. Tako kan. 879 govori o

<sup>11</sup> Usp. E. CORECCO, *Il catalogo dei doveri-diritti del fedele nel CIC*, u: *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa*, Roma, 1985.

<sup>12</sup> Autor Bouyer iznosi teške primjedbe na *Lumen gentium*, tj. na istodobnost dviju »upadljivih« praznina: konstitucija »gotovo potpuno ignorira kanonsko pravo« i, »čudna stvar, izuzev jednog lijepog odsjeka koji je više devotan negoli doktrinalan (autor misli na LG 12), jednako ignorira Duha Svetoga.« L. BOUYER, *La Chiesa di Dio. Corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, Assisi, 1971., 198. Drugi autori primjećuju da je zadnji Koncil malo govorio o karizmama pa se dobiva dojam da se radi o sporednom fenomenu u Crkvi. Sartori tvrdi da u povijesti Crkve, od 2. st. (od krize montanizma) pa sve do nas, vlada bitna šutnja o karizmama, koje su stvarno ograničene i svedene na monaštvo ili redovničke obitelji. Naprotiv, oni koji su više izučavali karizmu imaju potvrđan stav. Unatoč »opreznost« upotrebi izraza u koncilskim dokumentima, uočljivo je nedvojbeno otvaranje pneumatskom elementu. Tako se u ekleziologiji pojma »communio« otkriva teološka koncilaska refleksija o karizmama. *Lumen gentium* »poima karizmatski fenomen ne kao izvanredni i rubni događaj u životu zajednice, nego kao stvarnost koja po svom podrijetlu, svojoj funkciji i svom opsegu određuje strukturu Crkve, za koju nećemo pogriješiti ako je nazovemo karizmatskom«. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna, 1975., 516.

Duhu s obzirom na sakrament potvrde; u kan. 369 Duh je snaga koja okuplja partikularnu Crkvu; u kan. 375 § 1 Duh ima konstitutivnu ulogu u apostolskoj sukcesiji, ili u kan. 747 § 1 koji govori o njegovoj pomoći učiteljstvu Crkve. Savim jasno pozivanje na »darove Duha Svetoga« nalazimo u normativi o ustanovama posvećenoga života (kann. 573-746), no valja imati na umu činjenicu da je ovaj izraz (kan. 605) zajedno s drugima, kao što su »donationes« (kan. 577) ili »patrimonium instituti« (kan. 631 § 1), zakonodavac smatrao blažim, da ne kažemo bezbojnijim, pa ih je zbog toga izabrao i njima nadomjestio izraz »karizma« koji je neumoljivo potisnut iz *Zakonika*. Izraz se pojavljivao još do- brih 7 puta u samoj tzv. *Pripremnoj shemi* god. 1982.<sup>13</sup> Za razliku od Drugoga vatikanskog koncila, kod kojega su karizme uvijek pripadale svim vjernicima kao takvima, u spomenutoj *Shemi* one su bile pridržane isključivo članovima ustanova posvećenog života.

Premda nema institucionalni karakter, karizma ima preciznu pravnu vrijednost. Pa i pored te istine ostaje upadljiva zbuđenost zakonodavca pred stvarnošću karizme. Dovoljna su samo dva teksta Drugoga vatikanskog koncila da potvrde veliku važnost karizme: onaj iz LG 12,2, u kojem se tvrdi, na liniji pavlovske tradicije, da se karizme mora podložiti sudu pastira i, s druge strane, ove se potonje obvezuje da ne gasi darova Duha; i tekst iz AG 38,1 (na tragu teksta AA 3,4, koji smo već spominjali), u kojem se karizmu shvaća kao temelj dužnosti-prava vjernika da surađuju na širenju evanđelja. Pravna vrijednost ili važnost karizme otkriva se u svoj svojoj istini u činjenici da ona, paralelno dužnostima-pravima vjernika kao takvih, podiže neprekoračivu granicu ili ograničenja u izvršenju »sacrae potestatis« pastira,<sup>14</sup> na kojima leži ne samo odgovornost da prosuđuju autentičnost karizmi nego također i iznad svega odgovornost da karizme poštuju u njihovu pravu da postoje i da ih se živi. Ovaj negativan sud o potiskivanju karizme iz kanonskoga ustrojstva ublažava činjenica da je *Zakonik*, protivno *Pripremnim planovima*, sve do 1980. god. ustanovama posvećenoga života priznavao konstitutivni karakter, a ne jednostavno udružbeni. *Zakonik* je na liniji Drugoga vatikanskog koncila, premda bez namjere da rješava dugogodišnju »quaestio disputata« s obzirom na izvor evanđeoskih savjeta u božanskom pravu (*ius divinum*), koji predstavljaju ipak neki institucionalizirani oblik karizme, htio osnažiti i obogatiti njihov eklezijo- loško-konstitutivni sadržaj ne samo tvrdeći da pripadaju »životu i svetosti Crkve« (kan. 207, § 2) nego jasno podvlačeći da su »božanski dar koji je Crkva primila od Gospodina« (kan. 575).

<sup>13</sup> Usp. *Zakonik kanonskoga prava s izvorima*, Zagreb, 1996., kann. 580, 590 § 3, 631 § 1, 708, 716 § 1, 717 § 3, 722 §§ 1-2.

<sup>14</sup> Usp. E. CORECCO, Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di Diritto Canonico, u: G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA (ur.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia, 1985., 333-397.

S obzirom na odnos između institucije i karizme, ne bi smjelo biti ni apsolutizacije, kao ni pretjerane intimnosti. Nema mjesta nikakvom sukobu između jednog i drugog elementa, između Crkve ljubavi i one prava. Sasvim je pogriješno – kako je govorio Ivan Pavao II. – suprotstavljati evanđelje crkvenom zakonu, jer se on temelji na objavi, ali i zato što je pravda – koju zakon štiti – primarni zahtjev ljubavi, sama bit radosne vijesti. To ističe u svom nauku i teolog kanonskoga prava Pavao VI.: »Karizmu se ne može suprotstavljati službi (*munus*) u Crkvi, jer je isti Duh koji djeluje na prvom mjestu u službi i preko nje.«<sup>15</sup> Ne, dakle, jedino karizmatička temeljna struktura Crkve, kao što je zastupao H. Küng koji govori o njoj kao strukturi »koja obuhvaća i nadilazi službenu strukturu«<sup>16</sup>, nego *Ecclesiae constitutio, simul charismatica et institutionalis*. Karizma nikad ne rađa sukobima ni crkvenim revolucijama i prevratima nego, prije, prizivom na eshatološku dimenziju Crkve, podržava instituciju u traženju vlastitog jedinstva, koje stalno ugrožava latentna antinomija. Odnos »uzajamne imanentnosti« između karizme i institucije jest ujedno i pokazatelj metodologije i »stila« u ostvarivanju karizmi. U tom ostvarivanju ne bi smjelo nikada nedostajati brige za »objektivno« ni priziva na autentičnu vjeru; napokon, ne bi nikada smjelo nedostajati nužnosti da se svaka karizma stavi u služenje misterija Crkve.

#### 4. Pokreti, udruge i zajednice

Pokreti u Crkvi imaju ulogu sličnu onoj »*status perfectionis*« u mjeri u kojoj su i oni izraz karizmi koje Duh potiče. Ovdje se dakako misli na pokrete kao ideje ili sile koje tjeraju na djelovanje ili kao nauk (ili »mistika«) koji dovodi do djelovanja. Stoga po svojoj definiciji pokreti nisu pojedinačne karizme nego prije oblik karizme življene komunitarno, gdje svaki pojedinac živi i sudjeluje na glavnoj i snažnoj karizmi utemeljitelja ili utemeljiteljice.<sup>17</sup>

Ako je točno da je teologija kritička refleksija o življenom iskustvu Crkve, onda je lako ustvrditi da se unutar pokreta problem suprotstavljenosti ili napetosti između općeg i ministerijalnog svećeništva ne pojavljuje, ili se ne postavlja, s istim nastojanjem ili tonom kako se to obično čini u Crkvi.

U tom je smislu točno da su u današnjoj Crkvi pokreti »sakramentalni« znak.<sup>18</sup> Oni su to kao crkvene stvarnosti kod kojih se slaganje u jedinstvu između općeg i ministerijalnog svećeništva ostvaruje snagom podrške i sudjelovanja, i klerika i laika, na istoj karizmi.

<sup>15</sup> PAVAO VI., Vi accogliamo (17. IX. 1973.), u: *Communicationes*, 5 (1973.), 129.

<sup>16</sup> H. KÜNG, La structure charismatique de l'Eglise, u: *Concilium*, 1 (1965.) 4, 57.

<sup>17</sup> Usp. M. CAMISASCA – M. VITALI (ur.), *I Movimenti nella Chiesa negli anni '80*, 165.

<sup>18</sup> Usp. *Isto*.

Napetost između ova dva pola rađa se u Crkvi svaki put kada crkveno iskustvo prestaje (ili je prestalo) biti iskustvom pokreta, zapadajući u rutinu ili u ideologiju. Radi se o dvije tipične činjenične pojave: kad je život sveden na administraciju (koja nije sinonim za upravljanje ili vlast) i kada zajednička baština vjere prestaje utiskivati »ritam« u kršćansko postojanje.<sup>19</sup>

Zbog te njihove znakovite uloge unutar Crkve pokreti, koji se možda po prvi put u povijesti Crkve izdvajaju zbog svoje internacionalnosti,<sup>20</sup> imaju pravo biti priznati kao takvi, slično kao redovničke ustanove. To bi ujedno bio način da se i pravno konkretizira činjenica da karizme – kada su autentične i kao takve priznate od ministerijalnog svećeništva – u Crkvi ne nastaju za pojedinačno dobro nego zbog jedinstva čitave Crkve.

Novi je *Zakonik*, za razliku od prethodnoga,<sup>21</sup> zauzeo slobodniji stav spram brojnih oblika udruživanja. To je zato što mogućnost udruživanja prema kanonskim normama proizlazi iz »temeljnog« prava na udruživanje koje kršćanin ima snagom krštenja.<sup>22</sup> Pored jasne tvrdnje da društva ili udruge po

<sup>19</sup> Usp. *Isto*.

<sup>20</sup> Usp. *Isto*.

<sup>21</sup> Ovdje je korisno napraviti kratki osvrt na zakonodavstvo Kodeksa iz 1917. i njegovu reformu. Krizu kanonskog ustrojstva ograničenog na Kodeks iz 1917., bez isključivanja onih općih fenomena pravne patologije, o kojima je ranije bilo govora, uzrokovala su dva razloga koje je Papinska komisija, zadužena za obnovu, mogla jasno identificirati već od početka radova. Najprije je utvrđeno da Pio-Benediktov zakonik, pored svojih nesumnjivih zasluga na koje je ovdje suvišno podsjećati, pati od fundamentalnog nedostatka: velikog utjecaja svjetovnog prava (poglavito rimskog). Budući da je bio prvi zakonik u obliku precizne zbirke gotovo čitavog prethodnog crkvenog zakonodavstva, u njemu su se našle kodificirane i stare norme koje su bile vrlo malo u uporabi i čija se »rationabilitas« s vremenom ugasila, a ukupnost onoga *corpus legale* bila je i odviše podčinjena rimskom pravu u terminologiji, u pravnoj tehnici i sustavnom ustrojstvu, sa slabom osjetljivošću za zahtjeve teologije, a osobito znatnog razvoja ekleziologije. Takvo je mišljenje, vrlo uopće-no među mnogima koji su konstruktivno zazivali zakonodavnu reformu, bez eufemizama izrekao Jean Gaudemet, jedan od sto trideset poznatih kanonista imenovanih savjetnicima Komisije za Kodeks: »Boga skoro da i nema u Kodeksu. Sakramenti su smješteni među 'stvari'! Crkvene nadarbine zauzimaju stotinu kanona. Pojmovi kao što su misije i služenje gotovo su zanemareni. Vlast prevladava nad pastoralnom zadaćom.« Drugi razlog krize Pio-Benediktova kodeksa bila je njegova stvarna tehnička zastara. Naime, s kasnijim interventima Svete Stolice, mnoge norme iz Kodeksa – njih gotovo 1000 od ukupno 2414 kanona – bile su dokinute ili izmijenjene, bez unošenja odgovarajućih izmjena u tekst Kodeksa kao što je u početku bilo predviđeno. U Kodeks nisu bile uvrštene ni mnoge nove pravne datosti (primjerice pravo udruživanja). Dapače, s vremenom je navirala prava inflacija povlastica i dispensi (osobito u ženidbenoj materiji) ili posebnih ovlasti: ne samo u kaznenom pravu (zbog otpuštanja kazni) nego i u brojnim drugim materijama. Dakako da su pravne ustanove dispense, povlastice, posebnih ovlasti i drugih sličnih po sebi legitimne i korisne, pa i kao sredstva *epikeije* i *aequitas canonica*: međutim, njihova uopćena i sustavna primjena u vlasti upravljanja predstavljala je jedan od fenomena zakonodavne patologije – normativne skleroze – o kojoj je bilo govora ranije.

<sup>22</sup> Usp. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis*, kan. 15; *Zakonik kanonskoga prava, Božji narod*, kan. 270 § 1.

sebi nisu laički, nego mogu uključivati i klerike, laike i redovnike, upravo priznanje povezanosti s pravom kršćanina da se udružuje predstavlja najvažniji element nove crkvene normative.

Međutim, pravni sustav ostaje mješovit, tako da vrijedi načelo »dopuštenja« za javna društva. A ona su javna ako ih je osnovala crkvena vlast. S privatnim društvima ili udrugama stvari stoje drukčije. Za njih, izgleda, vrijedi načelo »upisa«. Da bi crkvena vlast znala za njihovo stvarno postojanje, čini se logičnim da moraju biti poznata ili priopćena. Kao neosnovana nemaju kanonsku pravnu osobnost, postoje stvarno, ali ne i pravno. Zapravo su činjenična datost koju, paradoksalno, crkvena vlast može hvaliti pa i preporučivati, iako je pravno nepostojeća.

Problem razlikovanja između javnog i privatnog stran je kanonskom pravu i preuzet je iz građanskog prava. Ako je točno da je unutarnji statut novih privatnih društava takav da se eventualno može primijeniti i na pokrete, onda je jednako tako točno da u postojećem crkvenom zakonodavstvu pojam »pokreta« ne postoji i da ih se ipak u Crkvi doživljava kao »privatni posao«. Ako žele biti priznati, moraju prihvatiti predviđenu formu javnih društava. Priznanje, kao takvo, ne uključuje promjenu njihove naravi, ali njihova bi pravna strukturiranost, prema vlastitom statutu javnih društava, u mnogim slučajevima, mogla za mnoge pokrete postati kvadraturom kruga.

Glede priznanja pokreta od strane Crkve, tj. provjere njihove karizme, ne bi trebala biti nužna druga »bitna« mjerila, osim onih koji se već traže za raspoznavanje, pri čemu bi mjerilo »duhovnih plodova« moralo »evanđeoski« prevladati nad svim drugim mjerilima. Ovdje se svakako krije opasnost kod samog procesa priznanja jer lako dolazi do umanjivanja objektivnosti samih mjerila. Dapače, ostavlja prostora za čisto subjektivan sud pastira, koji po svojoj naravi teži pretvoriti se ne samo u diskrecijsko pravo nego i u samovolju. Toj subjektivnoj ulozi u prilog ide i tvrdnja, koja objektivno i stoji, da »nijedan biskup ... nije dužan priznati neko društvo ili udrugu«, budući da »nije sve što je dobro ujedno uvijek i korisno«.<sup>23</sup>

Kad govorimo o novim pokretima, javlja se, svakako, i problem teritorijalnosti u Crkvi. Načelo je teritorijalnosti pravilo u Crkvi, premda ne i apsolutno. Ali upravo zato što pokreti nisu vezani za teritorijalnu strukturu mjesne Crkve, oni ne pokrivaju samo područja kao što su škole, rad, obitelj itd. nego i župne pastoralne aktivnosti. Napetosti ili sukobi između teritorijalne strukture župe i osobne strukture pokreta jesu zapravo najčešći prigovor protiv pokreta. Da ta činjenica može biti razlogom smetnje ili nemira ne ovisi samo o subjektivnom odnosu – može biti negativnom – koji biskupi ili župnici mogu

<sup>23</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La »Nota pastorale« sui criteri di ecclesialità dei gruppi, movimenti e associazioni*, Roma, 1981., 24.

imati prema jednom ili drugom pokretu nego, osim neizbježnih nedostataka kod samih pokreta, ovisi i o jednom objektivnom elementu: to je činjenica da se u Crkvi teritorijalnost često doživljava kao sveto i nedodirljivo načelo konstitucije Crkve. Ima i onih koji još uvijek smatraju da župa svoje podrijetlo ima u »ius divinum« ili je »quasi iuris divini«. Teritorijalna se struktura u Crkvi nametnula nepovratno, skoro na samim počecima, i nemoguće je dovoditi u pitanje njezin legitimitet. Pa ipak, nikad se nije nametnula kao isključivo načelo konstitucije Crkve, upravo zato što ne pripada bîti »ius divinum« na kojem je utemeljena.

Crkva je, naime, oduvijek priznavala postojanje partikularnih Crkava (biskupija) osobnog karaktera. Istočni obredi nisu nužno uređeni na teritorijalnim osnovama. Na istom području može supostojati (ne manje mirno i ne manje svadljivo negoli u latinskoj Crkvi teritorijalnog karaktera) više biskupa, koji stoje na čelu različitih partikularnih Crkava ili obreda. I kanonsko pravo, na sreću, ne isključuje osobni kriterij. Nesumnjivo je da načelo teritorijalnosti nosi sa sobom mnoge prednosti ne samo administrativne naravi nego i temeljne, kao što je ona da prisili vjernike na objektivnost odnosa koji nameće suživot na istom teritoriju. Ali osim činjenice da ta objektivnost odnosa ne može biti posljedicom teritorijalnih granica, mora se uzeti u obzir da unutar fenomena moderne urbanizacije i globalizacije, sve veće pokretljivosti, načelo teritorijalnosti postaje sve manje primjenjivo i praktično. U svakom slučaju, nikada se ne može postaviti kao apsolutno mjerilo, osobito kad je posrijedi veći imperativ da se »ne gasi« Duha.

Istina je da kanoni 215-216 važećeg *Zakonika* naširoko jamče ostvarivanje prava na udruživanje, kako ga je formulirao Koncil u svoja dva dokumenta: o apostolatu laika (AA 19) i o svećeničkoj službi (PO 8), međutim, ostaje otvoren problem predstavlja li nova normativa u novom *Zakoniku* o vjerničkim društvima (kann. 298-329) stvarno pravno rješenje koje bitno odgovara raznolikosti novih oblika crkvenog udruživanja koji su nastali iza Koncila. Danas se sasvim sigurno može zaključiti da je nove crkvene pokrete nemoguće svesti pod pravnu figuru vjerničkih društava.

Uzimajući stalno kao uporište operativnost karizme, prirodno je istaknuti daljnju diferencijaciju koja se odnosi na pravne oblike euharistijskih zajednica (tj. društva i pokreti). Dok pravo društava slijedi tzv. korporativistička mjerila, primjenjujući načelo skupštine i načelo većine, crkveni pak pokreti općenito traže tzv. kooptativni sustav, koji podsjeća na hijerarhijsku strukturu same Crkve. Jedna druga razlika leži u činjenici da se kod vjerničkih društava uglavnom nadzire odnos između pojedinca i strukture, primjerice putem određivanja mjerila za pripuštanje ili otpuštanje, kao i o pravima i dužnostima pridruženog člana. Nepostojanje takve procedure kod pokreta odovara dije-

lom i na pitanje: Zašto tolike poteškoće hijerarhije da ih integrira pod organizacijsko-pastoralni vid, u kontekstu crkvenog života? Možda upravo zato današnji *Zakonik* nije znao ponuditi regulativu pokreta, odlučivši se radije za put koji je pravno možda lakši, ali dogmatski sigurno manje zadovoljavajući: da im, za razliku od vjerničkih društava, ne osigurava uporišni normativni okvir.

Treba, svakako, spomenuti i razvoj doktrine o osobnim karizmama, s priznanjem njihove koristi kao i naglašavanje prava i dužnosti da ih se ostvaruje. To se pokazalo vrlo važnim ne samo zbog utemeljenja kanonskog prava u misteriju Crkve nego i radi boljeg razumijevanja društvene dimenzije »različitih hijerarhijskih i karizmatičkih darova« (LG 4) koje Duh podjeljuje Crkvi. Radi se o kreativnoj napetosti unutar Kristova tijela koja – kako je kazao sam Zakonodavac – »može doprinijeti ne samo razvoju zdrave ekleziološke refleksije nego i, na bitno praktičan način, dobrom funkcioniranju različitih struktura koje vjernicima omogućava odgovoriti svome nadnaravnom pozivu i potpuno sudjelovati u poslanju Crkve«<sup>24</sup>. Duh Sveti, duša Crkve i bit novoga zakona, kao što je već Toma Akvinski<sup>25</sup> naučavao, ne samo da ne isključuje nego i zahtijeva postojanje odgovarajućeg vidljivog, institucionalnog i pravnog ustrojstva. Ova doktrinalna stvaranost i, još konkretnije, priznanje da i zakonite osobne karizme imaju utjecaja u okviru prava, pružaju konačan odgovor na ranije spomenute antipravne tendencije koje su karizmu suprotstavljale instituciji i, još radikalnije, Crkvu karizmi Crkvi prava.

## Zaključak

Karizma već u samoj sebi nosi imanentnu strukturu koja određuje način na koji se mora ostvarivati u Crkvi, jer takva imanentna struktura stvara pravila života koja moralno obvezuju onoga koji primi karizmu, prije nego ta pravila budu kanonski sankcionirana pozitivnim normama. Već na toj razini postoji karizma-institucija, jer iz same karizme djelovanjem Duha nastaju međusobne moralno obvezujuće obveze i prava spojene s karizmom: Duh je izvor i karizme i institucije. Kanonska je institucionalizacija daljnji korak koji nastaje kada Crkva prizna karizmu kao odgovarajuću i prikladnu za njezin spasenjski cilj i kada se daju kanonske norme koje će regulirati karizme i međusobne odnose što će iz njih proizići unutar zajednice. Upravo tu karizma postaje *kanonska institucija*. Zajedno s drugim elementima koji strukturiraju *communio* Crkve – a to su sakrament i Riječ – karizma otkriva svu svoju kreativnu snagu koju ima

<sup>24</sup> IVAN PAVAO II., Canon Law Society of Great Britain and Ireland (22. V. 1992.), u: *Communications*, 24 (1992.), 10.

<sup>25</sup> Usp. Toma AKVINSKI, *Summa Theologiae*, pars I-II, q. 106, a. 1.

za kanonsko pravo jer, zahvaljujući njima, povezuje institucionalno ili komunitarno s personalnim i crkveno ili objektivno sa subjektivnim.

Na temelju svega rečenog mogli bismo u bitnim crtama odrediti konstitucionalnu ulogu karizme: 1. karizma je posebna milost, različita od sakramenta i Riječi, ali jednako tako strukturalno usmjerena na izgradnju crkvenog zajedništva; 2. kao takva, karizma nije svediva ni na osobni talent ni na dar Duha koji se dobiva krštenjem; 3. njezin odnos komplementarnosti s ministrijem s jedne strane pokazuje da karizma pripada konstituciji Crkve, a s druge strane odbacuje lažnu napetost između karizme i institucije.

Karizma po svojoj naravi pretpostavlja postojanje institucije. Kao povlašteni izraz prisutnosti i djelovanja Duha Svetoga, karizma ima ulogu izazvati instituciju na autentičnost i vitalnost koje joj omogućuju da stvarno bude podrškom i izrazom ministrija Crkve.

### *Summary*

#### **MOVEMENTS, ASSOCIATIONS, COMMUNITIES – 'THE IRREGULARITY OF CHARISMAS AND CHURCH NORMATIVE**

*This article deals with the theological and ecclesiological notion of charisma, the mutual immanency of the charisma and institution, the charisma in the ecclesiology of the Second Vatican Council and Canon Law and the charisma and movements in the Church.*

*In the title the author surmises relations between the charisma and institution, i.e. new spiritual movements and Church normative. The author concludes that the charisma is always given within the Church as an institution so that it can help her to achieve a balance which is innate to her polarity. Calling her to absolute primacy of the Spirit and relativizing her authority so that it does not become absolutely autocratic, the charisma revives the institution helping her to overcome the obsession of competing with any form of authority which, in the Church, virtually always resulted in the advantage of the hierarchy over the laity and only occasionally the laity over the hierarchy.*

*Considering the relationship between the Church as a visible institution and charismas there should not be any absolutism or excessive intimacy. There is no room for any conflict between either element, between the Church of love and the Church of the law. The charisma does not create conflicts or Church revolutions or turbulence but, above all, in responds to appeals to the eschatological call of the Church. It supports the institution while searching for its own identity, which constantly threatens latent antinomy. The relationship of »mutual immanency« between the charisma and institution is at the same time an indicator of the methodology and »style« in the realisation of the charisma. There should never be a lack of care for the »objective«*



*in this realisation or appeal to authentic faith; finally, there should never be any lack of urgency for every charisma to put themselves to the service of the mysteries of the Church.*

*The charisma itself carries an immanent structure that determines the way it will be achieved in the Church, because immanent structures create rules in life that morally oblige those receiving the charisma even before those rules are sanctioned by Canon and positive norms. At this level there is a charisma-institution because with the effects of the Spirit, inter-subjective morally obliging duties and rights connected to the charisma emerge from the charisma itself: the Spirit is the source of the charisma and of the institution too. Canon institutionalisation is just another step that emerges when the Church recognises the charisma as relevant and appropriate to her salvational aim and when Canon norms are set that regulate the realisation of the charisma and mutual relations that will emerge from it within the Church community. It is here in fact that the charisma becomes a Canon institution. Together with other elements that structure the Church *communio* – these being the sacrament and the Word – the charisma reveals its creative power that Canon law has, and thanks to it connects the institutional or communal with the personal and ecclesial or the objective with the subjective.*

*By nature, the charisma presumes the existence of the institution. As a privileged expression of the presence and effects of the Holy Spirit, the charisma has the role to challenge the institution to authenticity and vitality that enables it to truly be a support to the Church and an expression of the Church's ministry.*

**Key words:** *charisma, institution, constitution, Church movements, associations, Second Vatican Council, ecclesiology, Canon Law – 1983, territoriality.*